

Annoncer Jésus sauveur dans le monde de ce temps

Cinquantenaire
de l'Ouverture
du concile Vatican II

Olivier Artus

Philippe Bordeyne

Jean-François Chiron

Mgr Gérard Defois

Mgr Francis Deniau

Mgr Roland Minnerath

Dom Olivier Quénardel,

Jean-Marie Ploux

*Préface de Mgr Roland Minnerath,
archevêque de Dijon*

*Édité par Olivier Artus, André Guimet,
Éric Millot, Philippe Vivier*

desclée
de
brouwer

Annoncer Jésus Sauveur dans le monde de ce temps

Annoncer Jésus Sauveur
dans le monde de ce temps

*Cinquantenaire de l'Ouverture
du concile Vatican II*

Session des évêques et des prêtres de
la Province apostolique de Dijon

Paray-le-Monial, 14-16 octobre 2012

Olivier ARTUS, Philippe BORDEYNE, Jean-François
CHIRON,

Mgr Gerard DEFOIS, Mgr Francis DENIAU,
Mgr Roland MINNERATH, Dom Olivier QUÉNARDEL,
Jean-Marie PLOUX

Préface de Mgr Roland MINNERATH, archevêque de
Dijon

Édité par Olivier ARTUS, André GUIMET, Éric MILLOT,
Philippe VIVIER

Desclée de Brouwer

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

crier dans la Sorbonne et dans les autres collèges : **au feu, au feu, au feu de l'enfer qui embrase tout l'univers** ! Venez, messieurs les docteurs, venez, messieurs les bacheliers, venez messieurs les abbés, venez tous, messieurs les ecclésiastiques, pour aider à l'éteindre² ! »

Plus tard, à Reims lors du congrès ecclésiastique national de 1897, un curé de Paris a déclaré : « au-dessus et en dehors des sciences humaines les plus nobles et les plus élevées, il est une science plus nécessaire et plus haute dont le prêtre doit être le détenteur et le dispensateur, c'est la **science du salut** : *scientiam salutis* » (Compte rendu, p. 347). C'est dire que la question du salut de l'homme est au cœur du christianisme et de la société civile, elle a pris une forme radicalement nouvelle avec l'émergence de la modernité : **Qui est le sauveur, qui est le sauvé ?** De quelle misérable culpabilité nous faut-il être rachetés, et vers quelle béatitude, quel salut nous faut-il regarder ? Entre le refus d'un salut venu de Dieu, en revendiquant la volonté de se sauver librement et par soimême d'une part, et d'autre part, l'abandon à la Providence comme source ultime de la béatitude et de la vérité, les incroyants et les croyants débattent depuis au moins quatre siècles. C'est le **nœud de l'athéisme philosophique**, mais aussi politique, surtout quand l'affirmation de cette incroyance intellectuelle aura pour effet de se libérer de la tutelle fiscale de Rome. La non-foi catholique deviendra synonyme de liberté obtenue par ses propres moyens humains, cette incroyance prendra le sens d'une restauration de sa dignité, en un mot. Du xvi^e siècle à nos jours, la modernité et la pensée des Lumières seront habitées de cette question polémique du salut en Jésus Christ par l'Église.

Dans la bulle d'indiction du concile Vatican II, émise le 25

décembre 1961, le pape Jean XXIII évoque l'action salvatrice à laquelle l'Église catholique est appelée : « L'Église, aujourd'hui, dit-il, assiste à une grave crise de la société humaine qui va vers d'importants changements. Tandis que l'humanité est au tournant d'une ère nouvelle, de vastes tâches attendent l'Église, comme ce fut le cas à chaque époque difficile. Ce qui lui est demandé maintenant, c'est *d'infuser les énergies éternelles, vivifiantes et divines de l'Évangile* dans les veines du monde moderne ; ce monde qui est fier de ses dernières conquêtes techniques et scientifiques, mais qui subit les conséquences d'un ordre temporel que certains ont voulu réorganiser en faisant abstraction de Dieu³. » On ne parlait pas encore du « *tsunami* » de la sécularisation ! Faire abstraction de Dieu pour se sauver par soi-même ou infuser les énergies éternelles de l'Évangile dans la modernité du monde de ce temps, tel est bien l'enjeu de l'annonce d'un salut venu d'ailleurs.

« ***Annoncer Jésus Sauveur dans le monde de ce temps*** » est un beau projet, certes, mais il demande de bien identifier ce salut apporté par le Christ dans son originalité par rapport à tant d'autres propositions de salut courantes en nos cultures mondialisées, qu'elles soient morales, écologiques ou ludiques, et en même temps d'interpréter avec une précision évangélique les signes et les paroles de nos sociétés. Si la hantise du salut *post mortem* n'est plus chez nous ce qu'elle était hier au Moyen Âge, aujourd'hui, la volonté d'autonomie et le défi de se réaliser par soi-même, de faire abstraction de Dieu, rendent nos contemporains imperméables tant au surnaturel qu'à la rencontre du sacré, comme différence. « Peut-on établir une société sans religion ou sans transcendance ? », se demandet-on depuis 1789 en France, la religion, n'est-ce pas le seul ciment qui peut nous

sauver de l'éclatement, et être utile pour la cohésion sociale, le vivre ensemble ?

Comme l'évoquait Jean XXIII à la veille du concile Vatican II, le conflit entre la suffisance technique, la puissance matérielle contemporaine conduit à ranger Dieu et son salut dans les souvenirs inutiles ; et, partant, la prédication de Jésus Sauveur semblera vaine en ce monde moderne, esclave de ses addictions passionnelles et de ses certitudes matérialistes. Et qui, faisant sa propre vérité, n'attend plus quoi que ce soit de l'Église ou du Christ. Car l'Évangélisation ne peut faire le poids en termes de puissance ou d'efficacité face aux idéologies contemporaines. Aussi l'Église se présente dans le monde de ce temps comme une *altérité* vulnérable et fragile, appelant à appauvrir les forces et les fonctionnements de nos sociétés comme de nos vies, pour témoigner d'un salut qu'aucun d'entre nous ne possède. Encore faut-il que notre action pastorale et nos références culturelles expriment ce cœur du Sauveur où son altérité se révèle en charité pour éclairer les joies et les espoirs de nos contemporains. Nous en trouvons l'expression, me semble-t-il, dans l'Évangile des disciples d'Emmaüs, par exemple, quand le Christ ressuscité donne sa signification eschatologique à *l'action historique* de Jésus prenant sa croix pour entrer dans la gloire salvifique du Père. Les premiers apôtres se refusaient à donner place à cette altérité *crucifiante* comme chemin vers le Père. Or, ce fut le foyer culturel des travaux de Vatican II, lorsqu'il s'est agi de définir la nature et la mission d'altérité de l'Église à l'ombre des Lumières.

En ce sens je soulignerai mon interprétation personnelle de la situation théorique du Concile : souvent j'entends dire que pour la première fois ce Concile n'a pas répondu à des menaces venant d'hérésies comme la plupart du temps dans l'histoire des Conciles ; cela n'est que relativement vrai, car l'hérésie qui

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

Cette œuvre de la rédemption des hommes et de la parfaite glorification de Dieu, à quoi avaient prélué les grandes œuvres divines dans le peuple de l'Ancien Testament, le Christ Seigneur l'a accomplie principalement par le mystère pascal de sa bienheureuse passion, de sa résurrection du séjour des morts et de sa glorieuse ascension ; mystère pascal par lequel « en mourant il a détruit notre mort, et en ressuscitant il a restauré la vie ». Car c'est du côté du Christ endormi sur la croix qu'est né « l'admirable sacrement de l'Église tout entière¹. »

Oublions un instant que ce texte est extrait de la Constitution sur la Liturgie. Ne pensez-vous pas que son contenu et son expression sont emblématiques de tous les autres documents conciliaires, point qu'on pourrait presque croire qu'il est sorti de l'une des trois autres Constitutions ? Par sa hauteur de vue et sa profondeur, il embrasse avec une concision étonnante toute l'économie du salut. On se trouve là en face de ce qu'on pourrait appeler le *kérygme* de Vatican II, où l'attention se concentre sur la personne du Christ. Le cardinal Ouellet, dans un livre récemment sorti, revient constamment sur le « christocentrisme de Vatican II », montrant comment les pères conciliaires ont « repensé l'homme à partir du Christ, beaucoup plus qu'à partir de la nature, bien que la loi naturelle soit fondamentale dans le catholicisme² ». « La clef du concile, c'est l'expression de Jean-Paul II dans *Novo millennio ineunte* (lettre apostolique du 6 janvier 2001) : repartir du Christ. Il fallait redéfinir l'Église à partir du Christ et non pas à partir d'un modèle sociologique ou d'un état de l'histoire de l'Église. C'est pourquoi la dimension de mystère est si importante ; aussi figure-t-elle en premier lieu dans le texte de *Lumen gentium*³. » Mais ce que le cardinal ne dit pas, c'est que c'est ici, dans *Sacrosanctum Concilium*, promulgué un an avant *Lumen gentium*, que l'on trouve exprimée pour la première fois cette idée de l'« admirable sacrement de l'Église tout entière » à

jamais éclairé et relié au Christ Seigneur dans l'accomplissement du mystère pascal.

Dans ce texte kérygmaticque apparaît aussi la « logique trinitaire » inhérente aux documents de Vatican II. Ce n'est pas seulement le Fils, l'Envoyé du Père, qui s'engage dans l'Incarnation, mais la sainte et indivisible Trinité du Père, du Fils, et de l'Esprit Saint, l'Amour trinitaire qui « veut que tous les hommes soient sauvés et parviennent à la connaissance de la vérité ». Cette logique trinitaire permet de dégager « une anthropologie de l'image de Dieu telle que la Genèse l'exprime, telle que le Christ l'incarne, et telle que le Pape Jean-Paul II l'a longuement développée ». En me référant encore au cardinal Ouellet, je dirai :

Aujourd'hui, nous sommes face à une culture individualiste ou collectiviste dans de grandes parties du monde. Cette culture a annulé l'homme, la personne même. L'anthropologie trinitaire permet de comprendre que l'homme n'est pas seulement un individu ouvert à la transcendance, mais une image de Dieu qui est communion. L'identité de l'homme se trouve dans la communion. Le réseau fondamental de cette communion, ce sont les rapports familiaux qui constituent l'identité humaine, avec en son cœur, le rapport fécond de l'homme et de la femme. Dans la nouvelle évangélisation, en d'autres termes, nous avons à offrir une nouvelle anthropologie pour répondre à l'énorme défi de la crise anthropologique actuelle⁴.

***Lumen Gentium* : Le Salut, c'est Quelqu'un qui appelle et la réponse donnée à son appel**

En déclarant que le saint Concile « se propose [...] de favoriser tout ce qui peut contribuer à l'union de tous ceux qui croient, et de fortifier tout ce qui concourt à appeler tous les hommes dans le sein de l'Église », le préambule de *Sacrosanctum Concilium* a déjà une portée universelle. *Lumen Gentium*, dès le premier

chapitre, lui donne un nouvel écho. Là encore, le saint Concile s'adresse à « tous les hommes », et plus largement « à toutes créatures » pour leur annoncer la bonne nouvelle de l'Évangile, avec le souhait que se répande sur eux « la clarté du Christ qui resplendit sur le visage de l'Église ». Là encore, l'Église décline son identité sous le mode sacramental : elle est « en quelque sorte le sacrement, c'est-à-dire le signe et le moyen de l'union intime avec Dieu et de l'unité de tout le genre humain ». Elle est aussi consciente que sa mission connaît « une nouvelle urgence : il faut en effet que tous les hommes, désormais plus étroitement unis entre eux par les liens sociaux, techniques, culturels, réalisent également leur pleine unité dans le Christ ».

Pour l'objet de cette conférence, le chapitre 5 de *Lumen Gentium* me paraît décisif, car le Salut, ce n'est pas seulement Quelqu'un, c'est Quelqu'un qui appelle et la réponse que nous donnons à son appel. À cet égard, Vatican II ne sera pas dans les demi-mesures. Que les évêques, les prêtres et les religieux soient appelés à la sainteté n'a rien d'étonnant ! Que les laïcs y soient appelés, ça l'est davantage ! Après leur avoir consacré un chapitre entier, *Lumen gentium* ose affirmer que « dans l'Église tous, qu'ils appartiennent à la hiérarchie ou qu'ils soient régis par elle, sont appelés à la sainteté selon la parole de l'apôtre : "Oui, ce que Dieu veut, c'est votre sanctification" (1 Th 4,3 ; Ep 1,4)⁵ ». L'affirmation est reprise avec insistance et comme martelée au paragraphe suivant :

Appelés par Dieu, non au titre de leurs œuvres mais au titre de son dessein et de sa grâce, justifiés en Jésus notre Seigneur, les disciples du Christ sont véritablement devenus dans le baptême de la foi, fils de Dieu, participants de la nature divine et, par conséquent, réellement saints. Cette sanctification qu'ils ont reçue, il leur faut donc, avec la grâce de Dieu, la conserver et l'achever par leur vie...

Il est donc bien évident pour tous que l'appel à la plénitude de la vie

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

Deuxième partie

Le salut en Jésus-Christ,
clef des Écritures

Le Salut en Jésus Christ, clef des Écritures

Olivier ARTUS, prêtre du Diocèse de Sens-Auxerre, Institut Catholique de Paris, Commission Biblique Pontificale

Je ne suis pas certain qu'au moment où s'ouvrirait le Concile Vatican II, les exégètes catholiques auraient affirmé de manière unanime que l'objet de l'exégèse biblique était de manifester l'Écriture Sainte comme lieu privilégié de la rencontre du Christ sauveur. Une telle affirmation nécessite en effet d'entrer résolument dans une *perspective canonique* envisageant l'Écriture dans son unité, et les textes du Nouveau Testament comme des énoncés de foi exprimant l'accomplissement christologique des attentes, des rites cultuels et des Lois d'Israël.

Au début des années 1960, comme depuis quelques décennies déjà à cette époque, la question principale qui mobilise l'exégèse catholique est celle de l'histoire – particulièrement en France où la crise occasionnée par les prises de position de l'Abbé Loisy a eu des conséquences universitaires: l'enseignement de l'exégèse de l'Ancien Testament a été suspendu durant des décennies.

L'enjeu du débat qui s'est noué à la fin du XIX^e siècle autour de la question de l'histoire, est celui de la vérité du texte biblique : de quelle nature est cette vérité ? Est-ce une vérité scientifique qui nécessite une analyse critique, et qui est produite par une science humaine – l'histoire ? En ce cas, l'instance de vérité devient extérieure au texte biblique. Ou bien, la vérité du texte est-elle de l'ordre de la révélation, de la révélation d'un salut définitif et indépassable en Jésus-Christ ?

Le texte de la constitution *Dei Verbum* du concile Vatican II,

comme nous allons le voir, est très équilibré. Il envisage une étude sérieuse, critique du texte biblique, qui permet d'éviter tout contresens ; mais dans le même temps, il insiste sur la nécessité d'une approche *canonique*, susceptible de dégager le sens de toutes les traditions bibliques resituées dans leur contexte d'énonciation, qui est le canon des Écritures.

Un cinquantenaire nous sépare aujourd'hui de l'ouverture du concile Vatican II, et ce demi-siècle a permis une réception progressive des textes de ce Concile par l'Église, ainsi qu'un approfondissement de leur compréhension. L'approche canonique de l'Écriture n'a suscité l'intérêt qu'assez tardivement, à partir du moment où, au début des années 1990, est intervenu un véritable « tournant théologique » de l'exégèse biblique catholique, symbolisé par trois événements de nature différente :

– Un discours du pape Jean Paul II à la Commission biblique pontificale, en 1991 :

Nous ne devons pas oublier que l'exégèse chrétienne est une discipline théologique, un approfondissement de la foi. De ce fait sa situation est inconfortable, car elle intègre une tension entre deux orientations différentes : celle de la recherche historique fondée sur des faits vérifiables, et celle d'une recherche plus spirituelle, fondée sur l'adhésion dans la foi à la personne du Christ.¹

– La publication du Catéchisme de l'Église catholique, en 1992, texte qui entretient un rapport très théologique au corpus biblique, nous y reviendrons.

– Le document de 1993 de la Commission biblique pontificale, qui pose de manière claire la question de l'herméneutique théologique du texte biblique.

Pour comprendre les enjeux de ce « tournant théologique »

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

réception de l'Ancien Testament comme Parole de Dieu, et l'herméneutique des traditions de l'Ancien Testament, dans un contexte canonique, est une herméneutique christologique et eschatologique, qui manifeste comment les traditions du Nouveau Testament « accomplissent » les énoncés de l'Ancien Testament.

- Enfin, l'interprétation de l'Écriture s'effectue toujours au sein de la communauté ecclésiale, héritière d'une Tradition d'interprétation (*Verbum Domini* n^{os} 17-18), et placée sous l'autorité du magistère (*Dei Verbum* 10).

Pour l'énoncer autrement, la mise en œuvre d'une approche canonique de l'Écriture conduit à une nouvelle définition de l'exégèse biblique, et renvoie l'exégète à une nouvelle responsabilité – théologique et ecclésiale : l'exégète n'est plus seulement l'expert du texte biblique, « technicien » des langues, de la critique littéraire et historique. Il devient l'artisan de la manifestation de la Vérité pour une communauté ecclésiale dont il est partie prenante.

Au terme de ce bref parcours, nous mesurons combien la constitution *Dei Verbum* a renouvelé l'approche catholique de l'Écriture Sainte, en permettant d'articuler trois paramètres de l'interprétation du texte biblique : la prise en considération du « temps de l'auteur » ; la prise en considération du contexte canonique; la prise en considération de l'articulation Écriture-Tradition ; Mgr Deniau reviendra dans son intervention sur ce point de manière beaucoup plus détaillée.

En même temps, la réception de *Dei Verbum* a été progressive dans le dernier demi-siècle, mais est sans doute venu pour l'Église le temps d'une « réception équilibrée » de ce texte conciliaire, ne faisant pas l'impasse sur l'histoire, mais prenant en considération le message proprement christologique du

Canon des Écritures, message christologique qui nécessite de notre part un travail d'actualisation, d'inculturation pour reprendre les termes du document de 1993 de la Commission Biblique Pontificale – travail d'actualisation et d'inculturation nécessaire pour que la Bonne Nouvelle du salut en Jésus Christ soit audible pour nos contemporains.

1. JEAN-PAUL II, « L'exégèse est-elle une discipline théologique ? », Discours aux membres de la Commission biblique pontificale, Rome, 11 avril 1991.

2. R. P. LAGRANGE, *Revue Biblique*, 1892, n° 1, p. 10.

3. *DZ*, § 3286 : « Il est nécessaire aux professeurs d'Écriture Sainte [...] de connaître les langues dans lesquelles les livres canoniques ont été initialement écrits. [...] Il est évident que dans les questions historiques, telle que l'origine et la conservation des ouvrages, les témoignages de l'histoire l'emportent sur les autres et doivent être recherchés et discutés avec le plus grand soin. »

4. *Cf. DZ*, § 3 283.

5. « *Divino Afflante Spiritu* », *DZ* §3 829.

6. *Ibid.*, *DZ* §3 830.

7. *Ibid.*, *DZ* §3 831.

8. *Ibid.*, *DZ* §3 826.

9. « *Patet igitur Sacram Traditionem, Sacram Scripturam et Ecclesiae Magisterium, iuxta sapientissimum Dei consilium, ita inter se connecti et consociari ut unum sine aliis non consistat, omniaque simul, singula suo modo sub actione unius Spiritus Sancti, ad animarum salutem efficaciter conferant.* »

10. *Cf. J.A. SANDERS Identité de la Bible. Torah et Canon*, Paris, Cerf (LD 87), 1975 (édition américaine *Torah and Canon*,

Fortress Press, Philadelphia, 1972) ; *Canon and Community. A guide to canonical criticism*, Philadelphia, Fortress Press, 1984.

11. Cf. B. CHILDS, *Introduction to the Old Testament as Scripture*, Philadelphia, Fortress Press, 1979.

12. PONTIFICIA COMMISSIONE BIBLICA, *Bibbia et Morale*, Libreria editrice vaticana, Citta del Vaticano, 2008.

13. Concernant le « sens plénier » de l'Écriture sainte, voir COMMISSION BIBLIQUE PONTIFICALE, *L'Interprétation de la Bible dans l'Église*, 1993 : « Relativement récente, l'appellation de "sens plénier" suscite des discussions. On définit le sens plénier comme un sens plus profond du texte, voulu par Dieu, mais non clairement exprimé par l'auteur humain. On en découvre l'existence dans un texte biblique, lorsqu'on étudie celui-ci à la lumière d'autres textes bibliques qui l'utilisent ou dans son rapport avec le développement interne de la révélation. »

14. COMMISSION BIBLIQUE PONTIFICALE, Libreria editrice vaticana, Cité du Vatican, 2001.

15. BENOÎT XVI, *Verbum Domini*, Libreria editrice vaticana, Citta del Vaticano, 2010.

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

Je ne développe pas ce point, qui a été mis en lumière par Olivier Artus. Je souligne simplement que cette nouveauté dans l'approche des textes donne une nouvelle ampleur au rapport entre Écriture et Tradition. Le *scriptura sola* n'est plus tenable. Il n'est pas d'écrit sans lectures. Mais cela bouleverse tout autant l'approche catholique que l'approche protestante. Cela nous rapproche sans doute de la Tradition juive, attachée de tout temps à la clôture du canon en même temps qu'à l'ouverture des interprétations¹¹.

Un midrash célèbre le met bien en valeur : Moïse à l'école de Rabbi Akiba (texte en annexe).

Et dans quelques siècles ou un millénaire, si le christianisme est majoritairement asiatique ou africain, nous aurons des lectures que nous ne pouvons même pas imaginer aujourd'hui...¹²

Comme le dit John O'Malley, avec Vatican II, nous sommes définitivement sortis du « long XIX^e siècle ». Cinquante ans après, nous avons à nous situer dans le XXI^e. Nous pouvons prendre *Dei Verbum* comme boussole... mais avec tout un travail à faire à frais nouveaux à partir d'un texte qui réoriente réflexion et recherche en nous centrant sur le Verbe incarné, le Christ Jésus. Il s'agit bien d'annoncer le Christ Jésus pour la vie des hommes aujourd'hui... en nous laissant *masser* par les Écritures, en étant fidèles et inventifs dans l'interprétation...

Nous avons à oser prononcer le Nom de Dieu dans un monde où c'est incongru. Mais, pour reprendre Pascal, pas le Dieu des philosophes et des savants, le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob, le Dieu de Jésus Christ. Nous avons à proposer dans nos cultures d'aujourd'hui le Dieu qui se révèle dans l'événement Jésus Christ – inséparablement clé pour une vie qui

soit véritablement humaine et ouverture sur le mystère des relations de don et de réception du Père, du Fils et de l'Esprit. Comme Philippiens 2 déjà le laisse entendre, la Trinité n'est pas un mystère à contempler de loin : c'est notre vocation humaine, la clarté la plus lumineuse sur la manière de vivre notre humanité.

Comment le signifier et l'exprimer, à la manière de Jésus et à la lumière de sa résurrection, d'une façon qui engendre à la vie et à la liberté¹³ ?

*

ANNEXE

Moïse au cours de rabbi Akiva

Traité Menakhot, page 29b

Moïse monte au ciel pour recevoir les tables de la Loi. Il trouve Dieu occupé à mettre des couronnes sur les lettres. Moïse : « Qui à côté de Toi retient ce que Tu as écrit ? » (En d'autres termes : qui T'empêche d'achever Ton Texte avec les lettres conventionnelles, qui T'oblige d'y ajouter ces fioritures ?)

Et voici la réponse divine :

« Après bien des générations, viendra un homme, son nom sera Akiva ben Yossef. Il construira des montagnes de *halakhah* (des lois de conduite, des lois en marche, évolutives) à partir de chacune de ces pointes (sur les lettres). »

Moïse, interloqué, demande : « Montre-moi cet homme. Ainsi, je ne reçois pas une loi achevée. Celle-ci continuera à être construite dans le futur par un homme qui n'est ni prophète ni saint. »

Dieu : « Retourne-toi ! »

Moïse se trouve transporté devant le Maître Akiva. Il s'assied modestement derrière la dernière rangée des élèves pour écouter son enseignement. Mais il n'y comprend rien, dépassé qu'il est par les sujets en discussion et par le

style des développements. Cela le déprime. Subitement, après que rabbi Akiva ait énoncé une décision qui semble arbitraire aux élèves, ne s'appuyant sur aucun raisonnement conforme aux règles herméneutiques, ces derniers demandent : « Rabbi, d'où te vient cette décision ? »

Il répond : « C'est une loi (*halakhah*) reçue par Moïse au Sinäi. »

Moïse est rassuré par cette référence à lui qui prouve que l'enseignement porte sur la Torah qu'il a reçue au Sinäi, bien qu'il n'ait aucun souvenir de cette loi. Il s'écrie : « Tu as un tel homme et Tu me donnes la Torah à moi ? »

Dieu lui répond : « Tais-toi, c'est ainsi que cela est monté en pensée devant Moi. » « Montre-moi sa récompense », insiste Moïse. « Retourne-toi, regarde ce qui se passe de l'autre côté, dans le monde des hommes... »

Et Moïse voit que l'on débite la chair de rabbi Akiva dans les échoppes, après l'avoir torturé et assassiné pour avoir enseigné, malgré l'interdit promulgué par le pouvoir. « Maître du monde, est-ce cela la Torah ? Est-ce cela son salaire ? » « Tais-toi, c'est cela Mon dessein. »

Rabbi Éliézer

Ce jour-là, rabbi Éliézer produisit tous les arguments imaginables, mais les sages ne les acceptèrent pas. Il leur dit alors : « Si la Halakha [la décision juste] est d'accord avec moi, que ce caroubier en témoigne. Aussitôt le caroubier recula de cent coudées, certains disent même de quatre cents coudées. Les sages rétorquèrent : « On ne saurait tirer une preuve d'un caroubier. » Il reprit alors : « Si la Halakha est d'accord avec moi, que ce ruisseau qui coule près d'ici le prouve. » Alors, l'eau du ruisseau se mit à remonter vers l'amont. Ils répliquèrent : « On ne saurait tirer une preuve d'un ruisseau. » Il dit alors : « Si la Halakha est d'accord avec moi, que les murs de cette école le prouvent. » Alors, les murs de l'école commencèrent à pencher. Mais rabbi Joshua les apostropha : « Au moment où des savants discutent sur une question de Halakha, de quoi vous mêlez-vous ? » Les murs se gardèrent de tomber à cause du prestige de rabbi Joshua ; mais à cause du prestige de rabbi Éliézer, ils ne se redressèrent pas non plus. Aujourd'hui encore ils demeurent en position inclinée. « Si la Halakha est d'accord avec moi, reprit alors rabbi Éliézer, que la preuve en vienne du ciel ! » Alors une voix céleste se fit entendre : « Qu'avez-vous contre rabbi Éliézer ? La Halakha est toujours d'accord avec lui. » Mais rabbi Joshua se leva et

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

introduite par le Christ entre les sphères des compétences respectives de Dieu et de César (cf. Mt 22,21). Face à l'État absolutiste qui tentait de la priver de son autonomie interne, puis face – au moins en principe – aux autres dans les pays où ses fidèles étaient majoritaires.

Face à l'État libéral qui la rejetait dans le domaine des associations privées, l'Église avait pendant un siècle développé la doctrine des « deux sociétés parfaites² ». C'est comme société visible et souveraine dans le domaine des fins ultimes de l'homme, enveloppant tous les domaines de l'existence et pas seulement le culte, que l'Église revendiquait face à la société civile et à l'État l'autonomie dans son domaine.

c) Prenant à rebours la modernité, l'Église rappelait que la société et l'État ont leur origine dans le Créateur et sont par conséquent soumis à sa loi, loi naturelle inscrite dans chaque être et reconnaissable par une raison non amputée de son ouverture constitutive sur le mystère de Dieu. De Dieu procède la vérité et l'autorité.

La liberté de religion moderne était condamnée. Grégoire XVI, dans l'encyclique *Mirari vos*, du 15 août 1832, qualifiait de « délire... [le fait] que la liberté de conscience et des cultes est un droit propre à chaque homme, qu'il doit être proclamé dans tout État bien constitué, et que les citoyens ont droit à la pleine liberté de manifester hautement et publiquement leurs opinions, quelles qu'elles soient, par la parole, par l'impression ou autrement, sans que l'autorité ecclésiastique ou civile puisse la limiter³ ».

Le *Syllabus* (1864) condamne la liberté de culte accordée aux non-catholiques dans des régions catholiques. Sont condamnés en même temps, le rationalisme pour lequel la raison

coupée de Dieu est souveraine du vrai et du faux, et l'indifférentisme pour qui tous les cultes se valent aux yeux de l'État.

L'État ne devait pas être indifférent en matière de religion. Léon XIII en particulier avait souligné dans ses encycliques que l'État devait rendre un culte à Dieu selon la vraie religion et n'admettre dans sa législation rien qui fût contraire à la loi de Dieu. Il appartenait à l'État de créer les conditions temporelles propres à favoriser le progrès des hommes vers leur fin ultime.

Il était demandé à l'État catholique de soutenir explicitement la vraie religion et de tolérer les cultes minoritaires. Les deux pouvoirs devaient être distingués, mais on jugeait impensable leur totale séparation. Enfin et surtout, les manifestations extérieures des cultes dissidents devaient être limitées. L'idée était que l'erreur n'a pas de droits. Elle pouvait seulement être tolérée pour éviter un plus grand mal. Quant à l'État non catholique, on lui demandait de respecter le droit naturel, c'est-à-dire d'accorder la liberté civile à tous les cultes qui ne sont pas contraires à la loi naturelle.

Avant le concile, le dernier exposé de la doctrine traditionnelle de la tolérance civile en matière religieuse est fourni par Pie XII dans son allocution *Ci Riesce* du 6 décembre 1953⁴. Pie XII développe la pensée de Léon XIII qui affirmait le devoir de l'État de tolérer les cultes non catholiques dans la mesure où l'exigerait le bien commun « en vue d'un plus grand mal à éviter ou d'un bien plus grand à obtenir ou à conserver⁵ ». Pie XII ajoute que « dans certaines circonstances [...] le meilleur parti est celui de ne pas empêcher l'erreur, pour promouvoir un plus grand bien ». « Ce qui ne correspond pas à la vérité et à la norme morale, n'a objectivement aucun droit ni à l'existence, ni à la propagande, ni à l'action... Le fait de ne pas

l'empêcher par le moyen des lois et de dispositions coercitives peut néanmoins se justifier dans l'intérêt d'un bien supérieur plus vaste. »

Les États catholiques devaient pratiquer la tolérance dans les limites de la moralité publique, de la paix publique, du droit des autres.

L'enseignement traditionnel reposait donc sur la défense de la liberté de l'acte de foi et la tolérance de l'erreur. Il est important de le rappeler pour situer *Dignitatis humanae* dans la continuité du Magistère antérieur.

Que veut le Concile ?

Essentiellement deux objectifs :

Nous lisons : « Toujours plus nombreux sont ceux qui revendiquent pour l'homme la possibilité d'agir en vertu de ses propres options et en toute libre responsabilité ; non pas sous la pression d'une contrainte, mais guidé par la conscience de son devoir... Considérant avec diligence ces aspirations dans le but de déclarer à quel point elles sont conformes à la vérité et à la justice, ce saint Concile du Vatican scrute la sainte Tradition et la doctrine de l'Église d'où il tire du neuf en constant accord avec le vieux » (DH 1).

D'autre part, il s'agit de ne pas toucher « à la doctrine traditionnelle catholique sur le devoir moral de l'homme et des sociétés à l'égard de la vraie religion et de l'Église du Christ... », mais seulement de développer l'enseignement des derniers pontifes, qui, de Pie XI à Jean XXIII, avaient été amenés à insister sur le caractère subjectif des droits de l'homme et leur fondement dans la dignité de la personne humaine.

En fait, dans le dispositif antérieur à Vatican II, personne

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

anciennement sous domination communiste; mais la situation est pire dans le monde islamique et hindouiste et dans certaines sociétés sécularisées. Dans l'espace public, la liberté religieuse est appréhendée de façon de plus en plus restrictive, comme une option individuelle intime, insignifiante pour la vie de la cité.

– La liberté religieuse n'est pas considérée comme dimension ontologique de la personne, mais comme un droit dérivé de l'idéal du pluralisme démocratique.

– Dans l'opinion publique et dans les médias, la liberté religieuse est comprise comme dans le sens du relativisme religieux, sans référence à une vérité objective.

– Certains courants comprennent la liberté religieuse comme liberté individuelle de croire et d'agir à sa guise à l'intérieur même de l'Église.

– Une conception réductrice de la liberté religieuse individualiste conduit à l'effacement progressif de l'expression publique de la religion. Il a fallu un arrêt de la Grande Chambre de la Cour européenne des droits de l'homme en 2009 pour casser la sentence de la première Chambre de cette même cour interdisant la présence du crucifix dans les lieux publics en Italie. Les citoyens sont égaux devant la loi, mais les réalités collectives qui existent dans la société ne sont pas égales par leur signification, leur influence, leur rôle historique et culturel. L'égalité n'est pas de nivellement mais de proportion.

– L'espace de liberté revendiqué par le Concile pour y faire éclore la recherche de la vérité tend à se restreindre sous la pression des courants qui excluent du débat social les groupes constitués en référence à un Dieu de vérité et à un ordre naturel appréhendé par la raison.

Est-il encore possible de considérer qu'il y a « convergence » (*concordia*) entre la doctrine catholique de la

liberté religieuse et la liberté religieuse garantie par les législations séculières ? Dans certains cas oui, dans d'autres non. L'Église peut-elle s'en remettre à la société moderne et postmoderne pour que soit préservé l'espace de liberté de croire en Dieu ? Nous voyons partout les législations étatiques empiéter sur le domaine de la liberté de conscience et de religion, en imposant, par exemple, des normes contraires au respect de la vie et du mariage et en déconstruisant systématiquement l'anthropologie d'inspiration judéo-chrétienne.

Les croyants et les Églises assistent impuissantes à l'avancée du sécularisme et des religions qui ne connaissent pas la distinction fondatrice entre ce qui « est à César et ce qui est à Dieu ». C'est pourtant cette distinction qui rend possible l'épanouissement des libertés fondamentales dont jouissent les sociétés occidentales. À nous de rappeler que la liberté de religion, comme invention du christianisme, rend justice à la vérité divine et à la liberté humaine, à l'État de droit et au pluralisme de la société, à la liberté individuelle des personnes et à la liberté corporative de l'Église. Elle est au cœur de la doctrine sociale de l'Église.

Le Concile est entré implicitement dans la philosophie moderne qui fait de l'individu la source des libertés et de l'État le garant des règles du jeu. Toute la doctrine antérieure reposait sur la défense de la liberté corporative de l'Église face à l'État pour ne pas lui laisser tout l'espace social.

La doctrine des droits de l'homme individuels et subjectifs n'est pas reçue dans les aires culturelles orientales et africaines où prévaut la primauté du groupe sur la personne. Au Moyen-Orient, c'est en tant que communautés que les minorités préservent quelques droits, pas en tant qu'individus. Le régime ottoman du millet était adapté des situations où la religion n'est

pas distinguée de la citoyenneté et où la liberté de religion pouvait être accordée à des groupes, mais pas à des individus.

On ne soulignera jamais assez l'importance de la phrase de DH 13 : « La liberté de l'Église est le principe fondamental dans les relations entre l'Église et les pouvoirs publics et tout l'ordre civil. »

L'apparente coïncidence pratique entre la liberté religieuse vue par la Déclaration et la liberté religieuse pratiquée dans les États libéraux ne doit pas faire illusion. Les sociétés politiques doivent respecter « cette société humaine – autre citation de DH 13 – ayant le droit de vivre dans la société civile selon les préceptes de la foi chrétienne » (DH 13).

Avec *Dignitatis humanae* l'Église a cherché à rejoindre la modernité occidentale des instruments internationaux. Il lui revient maintenant de remettre au premier plan la liberté corporative de l'Église pour rejoindre les vastes cultures communautaristes où le groupe et pas seulement l'individu est porteur d'exigences de liberté.

1. Saint AUGUSTIN, *Tractatus in Evangelium Johannis* 26, 2. Pour l'histoire, rappelons que l'Église médiévale estimait pouvoir user de la contrainte non envers les infidèles, mais envers les hérétiques et les schismatiques, pour les ramener à la foi qu'ils avaient un jour professée (cf. Saint Thomas D'AQUIN, *Somme Théologique* IIa-IIae, q. 10, a. 8).

2. R. MINNERATH, *Le droit de l'Église à la liberté. Du Syllabus à Vatican II*, Beauchesne, Paris, 1982.

3. Dans *Acta Sanctae Sedis* 4 (1868) 344.

4. Dans *La documentation catholique*, 1953, 1601-1608.

5. Léon XIII, encyclique *Libertas*, 52, in : *Acta Leonis XIII*, VIII (1888) 239.

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

l'appel à un « dialogue » empreint de « prudence » et de « charité » avec les croyants des autres religions (NA 2,3), qui s'appuie sur le fait que « l'Esprit Saint offre à tous, d'une façon que Dieu connaît, la possibilité d'être associé au mystère pascal » (GS 22,5).

La portée pastorale de l'anthropologie morale de *Gaudium et spes* : l'exemple de l'assistance médicale à la procréation

Pour finir, je voudrais montrer la fécondité de la méthode d'anthropologie morale développée par *Gaudium et spes* pour aborder les questions morales complexes en pastorale. Je prendrai l'exemple d'un couple hypo-fécond à qui les médecins proposent de recourir à une fécondation *in vitro* (FIV) homologue (gamètes du couple).

On ignorait ce genre de questions il y a cinquante ans, mais un nombre de plus en plus élevé de couples y sont confrontés aujourd'hui :

- en raison des progrès de la biomédecine ;
- en raison de l'augmentation de l'infécondité, pour des causes diverses (17 % des couples seraient hypo-féconds).

Les attendus du jugement moral de l'Église catholique sont connus, accessibles sur Internet (*Donum vitae*, 1987; *Dignitatis personae*, 2008), mais ils sont difficiles à intégrer par le couple en vue d'un choix moral à mûrir ensemble et devant Dieu :

- dissociation entre union sexuelle et procréation ;
- manipulation de l'embryon humain ;
- instrumentalisation éventuelle de l'embryon pour un « don » ou pour la recherche ;
- participation à des pratiques dont les enjeux de société

sont graves pour l'humanité entière (sélection des embryons si diagnostic préimplantatoire du sexe ou d'une maladie grave).

Ces attendus sont mieux intégrables par le couple s'ils sont resitués dans une anthropologie théologique de l'amour conjugal, de l'union sexuelle et de la procréation :

- de l'amour conjugal : « Éminemment humain puisqu'il va d'une personne vers une autre personne en vertu d'un sentiment volontaire, cet amour [conjugal] enveloppe le bien de la personne tout entière ; il peut donc enrichir d'une dignité particulière les expressions du corps et de la vie psychique et les valoriser comme des éléments et les signes spécifiques de l'amitié conjugale » (GS 49,1).
- de l'union sexuelle : « Les actes qui réalisent l'union intime et chaste des époux sont des actes honnêtes et dignes. Vécus d'une manière vraiment humaine, ils signifient et favorisent le don réciproque par lequel les époux s'enrichissent tous les deux dans la joie et la reconnaissance » (GS 49,2).
- de la procréation : « Dans le devoir qui leur incombe de transmettre la vie et d'être des éducateurs (ce qu'il faut considérer comme leur mission propre), les époux savent qu'ils sont les coopérateurs de l'amour du Dieu Créateur et comme ses interprètes » (GS 50,2).
- des décisions à prendre, en matière de procréation, devant Dieu, ensemble, en tenant compte de la totalité des aspects qui peuvent être en tension, voire en contradiction (cf. GS 56,1 : les « nombreuses antinomies à résoudre ») : « Ils prendront en considération à la fois et leur bien et celui des enfants déjà nés ou à naître ; ils discerneront les conditions aussi bien matérielles que spirituelles de leur

époque et de leur situation ; ils tiendront compte enfin du bien de la communauté familiale, des besoins de la société temporelle et de l'Église elle-même. Ce jugement, ce sont en dernier ressort les époux eux-mêmes qui doivent l'arrêter devant Dieu. »

Ces éléments d'anthropologie théologique peuvent alors être mobilisés pour une pédagogie morale qui éclaire le jugement moral concernant l'aide médicale à la procréation (AMP), en l'espèce la fécondation *in vitro* (FIV) :

- la ressaisie du lien mystérieux entre l'amour conjugal fortifié par le sacrement, l'union sexuelle et la procréation aide à percevoir que les opérations médicales générées par la FIV introduisent de fait un désordre, qui n'est jamais sans conséquences pour les personnes, pour le couple, pour la famille (liens généalogiques), pour l'humanité. De ce point de vue anthropologique, la médecine de la procréation ne peut jamais être tenue pour une médecine comme une autre : elle touche à des ressorts anthropologiques spécifiques. Il ne s'agit pas de « faire », ni de « créer » un embryon, mais de procréer, *i.e.* de « coopérer à l'amour du Dieu créateur et de l'interpréter ». En tout état de cause, le choix doit être posé à la lumière de cet amour de coopération à l'amour divin. Les ressources de l'amour conjugal doivent être mobilisées pour une réponse que le couple donnera « devant Dieu », après s'être efforcé de parvenir à un « commun accord ».
- les techniques de la FIV accentuent la différence sexuelle dans le processus de l'assistance médicale à la procréation, que l'infertilité soit d'origine masculine ou féminine : c'est la femme qui subit le traitement de stimulation ovarienne (un mois), prélèvement des ovocytes

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

ces médiations – « pour la gloire de Dieu et le salut du monde ».

L'Église est donc sacrement de salut pour ceux qui ne lui appartiennent pas : c'est une « révolution théologique » de Vatican II, de considérer que le salut relève non pas de l'appartenance à l'Église, mais de la relation (nécessaire) à cette Église, ce que Jean-Paul II a également rappelé³. Nous pouvons donc voir l'Église comme peuple sacerdotal, intercédant pour tous les hommes, mais aussi offrant pour eux tous le sacrifice du Christ mort pour le salut du monde. La Pâque à laquelle il s'agit d'avoir part pour être sauvé (cf. GS 22), tous les hommes y sont d'ores et déjà associés de par ce que l'Église célèbre⁴.

Mais il est temps de dire, en conclusion, quelque chose des rapports entre Église, Royaume et monde – ce que la référence à l'eucharistie vient de nous conduire à amorcer, et qui n'est paradoxal qu'en apparence.

Le rapport de l'Église au monde, à ce monde

Mon propos a insisté sur la dialectique Église-Royaume ; il va de soi que c'est le monde, et non seulement l'Église, qui est appelé à devenir le Royaume – une dimension véritablement cosmique étant ici engagée. À cet égard, Église et monde ont bien la même fin ; et c'est pour que le monde, où « ce Royaume est déjà présent en mystère » (GS 39) puisse « connaître son achèvement » (*ibid.*) dans le Royaume (cf. GS 39⁶), que l'Église est désignée comme sacrement du Royaume pour le monde. C'est parce qu'elle accueille explicitement la Bonne Nouvelle du Règne, qu'elle la proclame, qu'elle la célèbre et qu'elle en vit, que l'Église peut être dite le « lieu » premier de sa présence : une présence reconnue *comme telle, pour* qu'elle soit aussi nommée hors de l'Église (cette présence pouvant être déjà vécue

sans être désignée comme telle), et qu'ainsi le Royaume « prenne corps » au-delà de l'Église – ce qui constitue sa mission même.

Mais il faut évoquer ici le renversement qu'opère GS : si l'Église veut être quelque chose pour le monde, le monde doit être quelque chose pour elle ; si elle prétend lui donner, il faut qu'elle en reçoive, *et la perspective sacramentelle l'implique*. Dans le contexte ecclésial actuel, c'est, sans doute, ce qui mérite d'être souligné. Et il s'agit de voir le monde comme la société des hommes, plus précisément celle des hommes de la société occidentale, moderne, pluraliste, à la fois sécularisée et religieusement éclatée, théâtre du « bricolage » religieux et remplie de scepticisme à l'égard des « machines de salut » que sont les religions institutionnalisées.

Que vaut donc le diagnostic de *Gaudium et spes* sur ce monde ? Et, plus précisément, l'affirmation qui pose que l'Église doit, non seulement donner, mais recevoir, et même « beaucoup », du monde, et donc de *ce* monde (voir GS 44-45, ainsi que 40) ? Il est inutile ici de souligner à quel point notre société a changé depuis les années soixante du xx^e siècle ; combien notamment elle s'est éloignée des fondamentaux chrétiens, encore relativement présents alors. Cette évolution de la société n'a-t-elle pas mis en cause la validité même de l'affirmation de GS 44-45 ?

Il n'est pas question ici de s'attarder sur le diagnostic conciliaire, ni sur les critiques dont il a pu faire l'objet (un point de vue trop optimiste...) et auxquelles on a pu répondre, de façon convaincante. Il s'agit de rappeler comment une vision de l'Église comme sacrement du Royaume peut intégrer cette dimension de réciprocité énoncée par le concile, y faire droit et nous inviter à y faire droit. On le sait, qui dit sacrement dit

relation, et donc dialogue. Et qui dit dialogue dit échange, et donc réciprocité – sauf à considérer que, en Christ et dans l'Église, la Parole de Dieu au monde ne serait qu'un monologue.

Le monde dont GS nous dit que l'Église doit recevoir est un monde que la constitution elle-même décrit (avec réalisme) comme caractérisé par l'athéisme, donc par ce qui contredit par essence l'être et la raison de l'Église (cf. GS 19-21). C'est de ce monde que l'Église doit recevoir. Notre société est marquée par un pluralisme et un relativisme qui, certes, ne contribuent pas à clarifier les choses à cet égard : un nouvel effort de lucidité s'impose dans le contexte postmoderne ; il n'est pas plus exigeant que celui tenté par les Pères conciliaires. Aussi estimera-t-on que, quoi qu'il en soit du caractère daté de certaines analyses, il faut retenir du concile une lucidité plus grande qu'on ne le dit parfois (le dialogue ainsi promu se veut critique) ; et, avant tout, une attitude, une posture, dont je souligne ici qu'elle se situe dans le contexte de la sacramentalité de l'Église. D'ailleurs, y a-t-il une alternative pour l'Église à la proposition conciliaire, autre que de devenir quelque chose comme une secte ? Comment un corps social pourrait-il prétendre ne pas avoir à recevoir du contexte social qui est le sien ? Le test de la pertinence de ce propos pourrait être le dialogue de l'Église avec les religions non chrétiennes : tel qu'il est évoqué par Jean-Paul II, associant dialogue et annonce.

Dans GS 45, le concile invite l'Église à un double décentrement : par rapport au Royaume, et par rapport au monde. L'Église est *relative* à ces deux réalités, on ne peut la comprendre sans la référer à ces deux réalités. La perspective sacramentelle, bien comprise, peut dire quelque chose du « seul but » de l'Église (GS 45), en la situant dans la venue du Règne pour notre monde. Il me semble que c'est cette perspective sacramentelle elle-même qui invite, voire oblige, au dialogue,

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

sociales et de la Commission mixte pour le dialogue théologique avec l'Église orthodoxe. Il a publié plusieurs livres sur les origines chrétiennes et les relations Église-État.

Jean-Marie PLOUX, prêtre de la Mission de France, théologien, chargé de formation dans le diocèse de la Mission de France.

Dom Olivier QUÉNARDEL, père abbé de l'abbaye trappiste de Cîteaux.

Table

Préface : Les fruits du concile dans la compréhension de ce qu'est l'Église, *par Mgr Roland Minnerath*

Introduction, *par Olivier Artus, André Guimet, Éric Millot, Philippe Vivier*

Première partie **L'objet même du salut**

L'objet du Salut (I), *par Mgr Gérard Defois*

L'objet du Salut (II), *par Dom Olivier Quénardel*

Deuxième partie **Le salut en Jésus-Christ, clef des Écritures**

Le salut en Jésus-Christ, clef des Écritures, *par Olivier Artus*

La révélation du salut en Jésus Christ. Dieu se donne à connaître, entre en conversation avec nous, et nous fait participer à sa vie, *par Mgr Francis Deniau*

Troisième partie **Le salut annoncé au monde, qui est en attente**

La déclaration *Dignitatis humanae*, *par Mgr Roland Minnerath*

L'anthropologie morale de *Gaudium et spes*, *par Philippe Bordeyne*

Quatrième partie **L'Église, sacrement du salut**

L'Église sacrement de salut, *par Jean-François Chiron*
L'Église dans le monde de ce temps, *par Jean-Marie Ploux*

Liste des Auteurs

Achevé d'imprimer sur les presses de l'imprimerie
en mai 2013

N° d'imprimeur : XXXXX

Dépôt légal : mai 2013

Imprimé en France



Composition et mise en pages réalisées par
Compo 66 – Perpignan
551/2013